30e ANNÉE (3e SÉRIE) No 27 2 JUILLET 1908

# L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres, tous les jeudis

**Mgr F. PERRIOT**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

**A. ROZIER**
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

## NOTES ET SOUVENIRS
### D'UN VIEUX MORALISTE

### § L. — Polémique moderniste
*(suite)*

DEUX DIVORCES

**9e Objection. (Séparation de la science et de la foi)**

Voici encore, cueillies dans le *Programme des Modernistes,* deux objections, d'ailleurs assez banales, contre la doctrine catholique traditionnelle, deux thèses particulièrement chères à l'esprit moderne, deux thèses de divorce, visant, l'une la séparation de la science et de la foi, l'autre la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ce n'est pas bien nouveau, et les lecteurs de l'*Ami* savent à quoi s'en tenir là-dessus. Il faut en dire un mot cependant, ne fût-ce que pour être complet suffisamment, et ne point paraître escamoter par le silence des difficultés gênantes. Contentons-nous pour aujourd'hui du premier procès.

**9e Objection.** (Séparation de la science et de la foi). — Citons d'abord : « Les modernistes, pleinement d'accord en cela avec la psychologie contemporaine, distinguent nettement la science et la foi. Les procédés par lesquels l'esprit aboutit à l'une et à l'autre leur paraissent complètement étrangers et indépendants entre eux. Ceci est même pour nous un point fondamental. Par conséquent, la servitude à laquelle nous réduirions la foi par rapport à la science (ainsi que nous le reproche l'Encyclique de Pie X) est un non sens. Si le fait des croyances exprimées extérieurement rentre dans le domaine de la science historique, cela ne signifie pas du tout que le mouvement psychologique que la foi révèle soit lié en aucune façon à des recherches scientifiques spéciales. La critique analyse les formes extérieures et les affirmations publiques de la foi. Mais la foi religieuse elle-même, besoin instinctif de toute intelligence saine, tout en se ressentant, dans la conscience réfléchie d'elle-même, de l'influence de la culture générale, naît spontanément, et se développe indépendamment de toute préparation d'éducation scientifique. Les modernistes distinguent nettement dans les monuments écrits de la révélation la source historique et l'expression de la croyance religieuse. Ils leur consacrent ainsi deux formes d'activité : l'activité scientifique qui, usant des méthodes propres à l'histoire, vérifie la valeur des sources, et l'activité religieuse, l'intuition de la foi, qui cherche à faire revivre en elle, en se l'assimilant et en l'adaptant au progrès psychologique, l'expérience religieuse dont le document historique (biblique) constitue le souvenir écrit. » Ainsi s'exprime le *Programme des modernistes* (éd. française, p. 145 et 146).

Pour comprendre ce charabia, il faut se rappeler :

1o Que, d'après ces messieurs, la foi a deux faces, s'entend de deux manières différentes, suivant que l'on considère la *foi intérieure* dans l'expérience religieuse intime qui en constitue toute la raison d'être, en tant qu'acte vital de croyance, ou la *foi extérieure,* dans les manifestations sensibles qui en sont au dehors comme le prolongement, le contre-coup, la traduction externe (textes bibliques, formules dogmatiques, symboles, rites, etc.) ;

2o Que la foi intérieure, par là-même qu'elle est dans l'individu croyant simple affaire d'expérience, d'intuition spontanée, de besoin instinctif, sans aucune préparation rationnelle à l'avance, ni justification apologétique après coup, naît, se développe et se meut dans une orbite totalement étrangère à celle de la raison et de la science, et que, par conséquent, il n'y a ni subordination, ni même, à proprement parler, aucune relation possible de cette foi intérieure avec tout ce qui est du domaine de la raison et de la science, ce qui supprime aussi bien les conflits que les accords, l'une et l'autre appartenant à deux ordres de choses, à deux mondes, non seulement distincts, mais séparés, parfaitement indépendants ;

3° Que l'expression ou écho sensible extérieur de la foi n'étant pas la foi, mais simple effort ou aspiration de la foi à traduire ses besoins dans un certain concours convenable de faits sociaux, ces faits, par là-même qu'ils sont des manifestations contingentes extériorisées de l'activité humaine, appartiennent à l'histoire, et que la critique a toute liberté de les apprécier d'après ses propres méthodes, sans préjudice aucun pour la foi qui n'y est pas substantiellement intéressée, et dont, au surplus, ainsi qu'il a été dit, le domaine secret, inviolable, est radicalement inaccessible aux atteintes de toute investigation scientifique quelconque.

Ceci entendu, l'objection devient intelligible. A la doctrine catholique fondamentale, qui tient pour indissoluble l'union forcée de la raison et de la foi surnaturelle, à cause de leurs relations mutuelles qu'exigent la préparation et la justification rationnelle de l'acte de foi, le modernisme oppose la thèse radicale, et chez lui — il en convient — fondamentale aussi, de la séparation absolue des deux termes dans la réciproque indépendance qui les fait étrangers l'un à l'autre.

Arrière donc la vieille théologie scolastique avec ses dissertations sur les motifs de crédibilité, sur l'analyse rationnelle préparatoire de l'acte de foi, sur la justification apologétique de la révélation et de l'Eglise ! Tout cela est vain, disent-ils, puisque la foi n'en a que faire, étant acte spontané d'instinct et besoin personnel à priori d'expérience intime religieuse, et tout cela est inutilement périlleux pour le bon ordre de la paix privée et publique, en raison du danger qui s'y trouve de mettre sottement et faussement la foi en contact avec les sciences dans des harmonies purement imaginaires ou des conflits sans issue honorable possible pour elle.

Que si, d'aventure, il arrive à la critique de mettre à mal les « expressions extérieures » de la foi, de démontrer l'opposition contradictoire de certaines formules dogmatiques avec la science, ou simplement leur adaptation impossible désormais avec les exigences des mœurs et de l'état social nouveau, ou encore de ruiner l'authenticité de certains textes et sources prétendues de la révélation, la foi n'aura aucunement à en souffrir : elle en sera quitte tout simplement pour renoncer à telle ou telle « expression » de son besoin religieux, et pour la remplacer par une autre meilleure, à son goût. Libre à elle, toujours, sans cesser de rester essentiellement ce qu'elle est par définition, « le besoin instinctif de toute intelligence saine », libre à elle de modifier ses symboles, ses dogmes, ses rites, qui ne sont, en fin de compte, que choses accidentelles en son affaire, et parfaitement sujettes à variations.

Proclamons donc la séparation absolue, le divorce définitif de la science et de la foi. Ce sera le salut et le progrès pour l'une et l'autre... et la paix pour l'humanité dans le meilleur des mondes modernistes...

**Réponse.** — En vérité, c'est à se demander si la caractéristique du modernisme n'est pas d'ériger, sans peut-être y prendre garde, l'équivoque en système normal d'argumentation. Jamais on n'avait poussé si loin l'art subtil de dissimuler l'erreur sous le vague des formules et le clinquant prestigieux d'un verbe aussi sonore que piquant par son tour original de nouveauté. Nous voici à la neuvième objection, et qu'avons-nous fait autre chose jusqu'ici, pour disloquer les précédentes, que de mettre au grand jour du bon sens le perpétuel sophisme de leurs équivoques, adroitement voilé aux yeux des simples sous le brillant vernis d'une phraséologie chatoyante et obscure ?

La thèse moderniste de la prétendue séparation nécessaire de la science et de la foi est tout entière basée sur une *erreur* touchant la nature de la foi et une *équivoque* assez grossière dans l'emploi du mot « science. » Nous allons, sans peine aucune, jeter bas ces deux colonnes : relèvera qui voudra et qui pourra les ruines de l'édifice démoli.

I. L'ERREUR SUR LA FOI. — Erreur double, viciant également les deux termes de la distinction moderniste : la foi intérieure et la foi extérieure.

1° *La foi intérieure.* — C'est très joli, et fort simple, de suspendre toute une théorie à un postulat. Encore faut-il que le point d'attache initial soit solide, que le postulat s'impose, qu'il subisse victorieusement l'épreuve de la critique, dont c'est le droit d'exiger de lui qu'il montre ses titres à prendre place parmi les axiomes (ἀξιώματα, *dignitates)* ou principes premiers qui planent majestueusement au-dessus de toute discussion possible, dans le domaine supérieur des évidences de la raison.

La « foi intérieure », dit le modernisme, est un *besoin instinctif*, une *intuition spontanément éclose*, une *expérience religieuse*, une poussée autonome et subjective enfin, et, en langage médical, une sorte d'idiosyncrasie dont les éléments efficients et essentiellement constitutifs, tout intimes et personnels, uniquement situés dans le plan de l'action vitale, sont indépendants des suggestions et logiques influences de toute causalité intellectuelle d'ordre externe et objectif.

Si cette notion de la foi est un postulat, qu'on nous dise donc où est l'évidence qui l'impose à priori à la critique et la dispense d'en fournir les preuves. Si ce n'est pas un postulat, qu'on se donne alors le soin élémentaire de l'appuyer sur un semblant de démonstration.

D'évidence immédiate à priori dans cette manière absolument inédite — style xx^e siècle — d'entendre la foi, il n'en faut pas parler. Personne ne l'a jusqu'à présent aperçue et ne l'apercevra jamais. Le sujet manifestement s'y refuse. Le fait de nos infinies controverses apologétiques contemporaines en est la meilleure preuve.

Quant à la démonstration de l'axiome susdit, si le modernisme prétend la trouver dans l'échafaudage nébuleux et compliqué de sa nouvelle théorie

philosophique « immanente » de l'action, nous en avons déjà fait ample justice, et, en tout cas, l'on avouera qu'il y aurait quelque outrecuidance à asseoir sur une base aussi fragile une notion de la foi qu'on présente couramment, avec toutes les allures d'un postulat, comme une sorte de certitude critique absolument hors de conteste.

On allègue parfois le fait de la genèse toute subjective de la foi et son caractère d'acte vital, donc intrinsèque et autonome.

Comment l'acte de croire, comme tout acte quelconque de pensée, est autonome et *ab intrinseco* dans sa vitalité, vu du côté de la source active d'où il procède, sans cesser d'être nécessairement hétéronome et passif dans la spécification qu'il reçoit de l'*objet* extérieur auquel il se termine, nous l'avons longuement expliqué à propos de la théorie moderniste de l'*autonomie de la pensée* [1]. Pour la foi donc, non moins que pour la science, nous admettons très bien, tant que l'on voudra, tout ce qu'il y a — nécessairement — de subjectif dans les énergies profondes de sa vitalité [2]. Mais nous répétons que pour la foi, comme pour la science, la considération de sa vitalité n'est pas une explication intégrale de l'acte de croire. C'est si l'on veut le côté « pile, » et tout n'est pas dit quand on l'a regardé. Il y a aussi le côté « face, » par où il dépend étroitement de l'ordre des réalités objectives. L'acte de science n'est ni plus ni moins vital que l'acte de foi. Il faut être logique et accorder ou nier aux deux à la fois la face objective par où ils atteignent le monde des réalités externes.

Rappelons brièvement la critique déjà faite par nous de l'erreur fondamentale du modernisme sur la nature de l'acte de foi [3]. Croire c'est *penser*, faire œuvre d'intelligence, s'assimiler des idées, adhérer à des jugements, atteindre des vérités. Tout cela, sans doute, sur la parole d'autrui, mais tout cela, quand même, malgré la méthode indirecte employée, œuvre d'esprit et d'adhésion à l'intelligible. La seule différence des deux procédés, qui ne sont que des « espèces » d'un même « genre » essentiel du processus de la connaissance, consiste en ce que la foi emprunte, à qui est en état de la lui transmettre par communication de témoignage, la certitude objective que la science, elle, acquiert directement par ses propres moyens.

La foi n'est donc pas cette poussée spontanée, cette chose instinctive, tout interne, pelotonnée sur elle-même, ce besoin et cette auto-intuition, subjective dans toute son entité, à son point de départ comme dans sa consommation, qu'imagine et affirme audacieusement le modernisme, à la manière d'un axiome qui ne prêterait plus désormais à contestation qu'auprès des imbéciles.

*Fides ex auditu*. La foi naît de la parole entendue, tout comme la digestion « naît » du contact des aliments apportés du dehors à l'estomac; et cet apport objectif de matériaux, propres à exciter et nourrir l'exercice d'énergies internes toujours prêtes à agir, n'empêche point que l'acte de croire et l'acte de digérer soient subjectifs et *ab intrinseco*, spontanées et autonomes si l'on veut, dans l'opération « immanente » de leur vitalité.

Que le croyant, de même que l'affamé maladroit, se trompe parfois sur la qualité des aliments dont il nourrit sa foi, et en fausse ainsi par sa propre imprudence le normal exercice, cela arrive. Mais si cela prouve la possibilité d'une erreur subjective dans son choix, cela ne prouve pas que, pour les avoir sottement absorbées, il ait préalablement fabriqué de toutes pièces les choses malsaines qui occasionnent son indigestion. *Choisir* et *créer* les termes du choix ne sont pas choses identiques; elles sont même, par définition, distinctes profondément, l'élection n'étant imaginable qu'autant que la faculté d'élire s'exerce sur des objets différents d'elle-même, préexistants à l'avance.

Il reste donc que, en toute hypothèse, même dans le cas des aberrations subjectives de la croyance, l'acte de foi, de foi quelconque, ne se conçoit pas sans un objet différent de lui-même, extrinsèque à son activité vitale, et, de façon ou d'autre, reçu du dehors, ni plus ni moins que tout acte quelconque d'assimilation, de digestion, matérielle ou spirituelle, dans l'être vivant.

Or, l'erreur capitale du modernisme sur ce point-là est précisément d'attribuer à la foi l'absurde propriété de se créer d'elle-même à elle-même, par poussée spontanée et besoin religieux instinctif, les termes de sa croyance, sans relation aucune de dépendance passive par rapport à la réalité objective des choses du monde externe.

2° *La foi extérieure*. — Conséquemment à cette fausse position au point de départ, le modernisme, très logiquement d'ailleurs, ne voit dans les traductions sensibles de la croyance que des échos de fantaisie, sans fidélité de reproduction ni correspondance exacte avec les intimités entièrement

[1] Voir *Ami du Clergé*, 1908, n° 1.

[2] C'est à dessein que nous omettons, comme étant le second plan par rapport au point essentiel de la présente analyse, la considération de tout ce qu'il y a de subjectif et même de volontaire et libre dans les circonstances qui intéressent pratiquement, dans son entité vitale, l'émission psychologique de l'acte de foi. Tout cela ne l'empêche point d'être spécifiquement un acte d'intelligence et objectivement un acte à appréhension de vérité révélée, venue du dehors. Nos adversaires usent habilement de l'équivoque où ils ont soin de mettre surtout en évidence ces « adjuncta » actifs de la foi pour en conclure que, finalement, croire est œuvre de tout point subjective, comme si les *conditions* de la foi étaient le tout de l'acte de croire, comme si le fait d'approcher une étoupe du feu constituait l'explication intégrale du phénomène de sa combustion. Ce sont là distinctions simples et claires pour qui les a une fois entendues, mais qui ne sont point familières à tout le monde, et moins encore peut-être aux modernistes qu'à tous autres, qu'il faut donc sans cesse répéter, avec l'espoir qu'on finira peut-être par y apporter l'attention qu'elles méritent.

[3] Voir *Ami* 1907, n° 47 (21 novembre). — Nous rappelons encore au lecteur que nous prenons la notion de la foi dans l'acception très large et très spécifique en même temps qui suffit pour répondre à l'objection moderniste. C'est donc de propos délibéré que nous laissons de côté, comme inutiles à notre analyse, et sans les nier bien entendu, les éléments surnaturels (habitude, grâce actuelle) qui concourent à la production de l'acte de foi dans l'ordre surnaturel.

subjectives de la foi. Et en effet, qu'est-ce qu'une intuition à priori, une poussée vitale, peut bien avoir à faire avec l'ordre construit à l'avance, nécessaire, aveugle et brutal, des réalités et des lois du monde extérieur ? Est-ce qu'un besoin peut se traduire en formule, trouver son adéquate expression dans un langage qui emprunte à une source tout autre sa portée représentative et son intégrale raison d'être ? Il n'y a ni alphabet, ni grammaire, ni signes communs par où la science et la foi puissent se comprendre, bien loin qu'il leur soit possible de se compénétrer ou même de se rendre mutuellement service.

Sans doute, le *besoin religieux*, qui est action, demande tout naturellement à se répercuter au dehors en œuvres pratiques de vie humaine. Il s'y efforce en empruntant à la langue scientifique (la langue du dehors, c'est entendu) les formules rituelles directrices qui correspondent le mieux, pour un moment donné, à ses aspirations. Rien de plus légitime.

Toutefois, pour le moderniste, ces formules dites dogmatiques, qui au fond n'ont qu'une portée pratique rituelle, ne sont pas des traductions, mais simplement des expansions de la foi, vagues et contingentes, donc infiniment variables comme le besoin religieux dont elles émanent, qui varie lui-même, comme chacun sait, suivant les temps, les milieux, les individus, indéfiniment.

Tant que la critique scientifique ne trouve rien à redire à ces formules, les fidèles peuvent continuer d'en user. Le jour où la critique les démontre scientifiquement inacceptables, les fidèles n'ont qu'à les abandonner et à en chercher d'autres. Le besoin religieux reste au fond intact chez eux. Cela doit leur suffire.

Quel galimatias est-ce là, et combien les modernistes feraient plus honneur à leur intelligence et à leur loyauté s'ils disaient simplement, sans ambages, que la foi n'a rien à voir avec l'intelligence ni la pensée, qu'elle est œuvre de volonté, action pure, simple manifestation d'énergie vitale sans relation aucune avec la raison, avec la vérité, avec le domaine de l'intelligible ? Ce serait radical et clair ; ce serait la conséquence logique de la philosophie de l'action. Mais ce serait tellement absurde... qu'on n'ose pas parler, ni même peut-être penser aussi franc.

Et c'est bien cela pourtant, au fond. Cette seconde erreur, qui n'est que la suite de la précédente, est tout entière dans cette hypothèse, ce postulat à priori, que, la croyance n'étant pas une pensée, n'a ni droit ni possibilité de se traduire exactement en langage humain rationnel ordinaire.

L'Eglise catholique, avec la philosophie païenne elle-même et le bon sens universel, tient au contraire très fermement que croire est œuvre d'intelligence [1], d'adhésion à une vérité transmise *ex auditu* par qui en a eu d'abord l'intuition évidente immédiate. La croyance n'est ni plus ni moins action, besoin instinctif, poussée vitale spontanée, que l'action, le besoin et la poussée qui provoquent et déterminent l'adhésion naturelle de la raison, philosophique ou scientifique, à toutes les conclusions que lui propose la logique. La formule donc de la foi est tout aussi vraie et immuable, quand elle énonce un jugement, sur la parole évidemment certaine du témoin, que la formule historique ou scientifique qui énonce un jugement issu des évidences et certitudes personnelles du critique.

Si Dieu existe, si Dieu affirme le mystère de sa nature en trois Personnes, qui dira en quoi et pourquoi cette formule dogmatique : « *Il y a trois Personnes en Dieu,* » serait moins vraie, moins immuable que la formule scientifique naturelle de la loi de la chute des corps ?

Que le modernisme nie l'existence de Dieu, qu'il nie la révélation de la Trinité, et qu'il nie en conséquence toute valeur de vérité objective critique à la formule dogmatique susdite, ce sera archifaux quant aux prémisses, et néanmoins ce sera logique dans la conséquence.

Mais de quel droit et sur quels titres rationnellement acceptables le modernisme ose-t-il prétendre que la pensée est subitement frappée d'incapacité à se traduire en langue humaine ordinaire par le seul fait de sa transmission dans la parole, intelligente pourtant et intelligible, du témoin ? Voilà qui est étrange, en vérité, et monstrueux d'audace ou d'inconscience ! On veut bien que le savant, qui voit directement un fait par lui-même, qui constate critiquement par son expérience personnelle la vérité d'une loi de la nature, trouve une formule de langage adéquate à sa pensée, susceptible de l'exprimer exactement, de façon désormais immuable ; et cette formule deviendrait inadéquate, variable, sans fixité de certitude, dès l'instant où l'élève y donnerait l'adhésion de son intelligence par acte de foi à la parole du maître ? Si le modernisme n'est pas la pure négation à priori et absolue de Dieu, du surnaturel et de la révélation, il est forcément la stupidité que nous venons de dire. Qu'il choisisse.

La doctrine catholique traditionnelle sait fort bien préciser les caractéristiques par où se distinguent *quoad modum* la foi naturelle de l'élève, qui accepte, sans y voir clair autrement, une formule scientifique sur l'autorité du témoignage de son maître, et la foi surnaturelle du chrétien, qui accepte une formule dogmatique révélée sur l'autorité du témoignage de Dieu. Mais la doctrine catholique traditionnelle identifie *quoad substantiam* les deux actes de foi, où elle ne voit qu'un même processus psychologique de connaissance, une même essentielle manière pour l'intelligence humaine de s'assimiler, par concours de commu-

[1] Réserve faite, ainsi que nous l'avons déjà noté plus haut, du rôle de coopération subjective de la volonté, aidée de la grâce, dans l'acte de foi vu du côté vital, non du côté spécifique de son intellectualité objective, qui est ici seul en cause.

nication étrangère, par transmission testimoniale, une pensée, parfaitement intelligible, quoique inévidente en elle-même, qu'il ne lui est pas donné d'atteindre au moyen des immédiates intuitions de sa propre lumière.

Et, dès lors, l'acte de foi et l'acte de science se rencontrent dans la même langue commune, sur la même formule de vérité, dans les mêmes conditions objectives de certitude et d'immutabilité. La *foi extérieure,* la formule scientifique ou dogmatique répétée par l'élève ou le chrétien n'est, à travers l'acte de foi intérieur qu'elle exprime, que l'écho fidèle, la photographie de la pensée même du *maître-penseur* d'où finalement elle émane.

Le modernisme voudra-t-il enfin avouer que sa théorie de la foi extérieure, on ne peut plus hérétique ou apostate, est tout entière issue de cette idée, que la foi intérieure n'a rien à voir avec la pensée révélée de Dieu, mieux que cela, rien à voir avec la science, et la raison, la critique, la logique et le bon sens, étant une simple poussée d'énergie vitale qui est tout action, rien de plus, aux antipodes de la pensée ?

II. L'ÉQUIVOQUE SUR LA SCIENCE. — Est-ce ignorance inconsciente ou habileté diabolique ? Je ne me charge pas de préciser. Ce qui est certain, c'est l'obstination, plus qu'étrange, que mettent les ennemis de l'Eglise en général, les modernistes en particulier, à parler toujours de la *science* et de la *foi,* à comparer et opposer sempiternellement entre eux ces deux termes fameux comme s'il n'y avait pour l'intelligence humaine d'autre alternative que de sacrifier l'une pour adorer l'autre, comme si le programme de toutes nos connaissances et certitudes possibles se trouvait épuisé dans ces deux rubriques. Il faut donc, une fois encore, toujours, démasquer la même équivoque, frapper sans relâche sur le clou pour le faire pénétrer dans la rude cervelle de nos contemporains !.

SCIENCE. — Qu'est-ce que cela enfin ? Connaissance d'ordre purement matériel et sensible, ou connaissance d'ordre rationnel et philosophique, ou les deux à la fois ?

Le lecteur se souvient du récent article [1] où nous avons mis au point qui convient les trois sens possibles — et combien différents ! — du mot « science » dans la logomachie de nos adversaires.

Rien de commun, dites-vous, entre la *science physique* (observations sensibles de laboratoire, d'astronomie, d'histoire naturelle, etc., etc.) et la foi... Je vous crois, cher ami ! Il y a beau temps que nous sommes d'accord là-dessus. Je ne cesse de vous le crier à pleins poumons. Quand vous plaira-t-il enfin de nous entendre et de ne plus vous fatiguer à trouver entre *cette science-là* et la foi des relations d'accord ou de conflit qui n'existent que dans votre imagination, que vous semblez, en vérité, n'inventer et ne caresser avec une si âpre persévérance que pour vous offrir la satisfaction d'en faire pâtir la foi qui, tout le monde en convient, n'a rien, absolument rien à y voir ?

Voulez-vous aller plus loin et nier les relations de la *science idéale* ou philosophique avec la foi ? Alors il faut le dire et ne pas déguiser déloyalement votre arrière-pensée sous le couvert d'une équivoque en prononçant toujours le mot *science,* sans distinction ni réserve, alors que vous savez très bien que *science physique* et *science idéale* ne sont point du tout choses identiques.

Donc, sans doute, vous n'admettez pas de point de contact possible non plus entre la science idéale et la foi. Halte-là ! Ici l'on vous arrête. Nous sommes en pleine contradiction.

La science idéale plonge ses racines dans la *philosophie* (raison, raisonnement, processus logique de connaissances, critériologie de la certitude, origine et valeur métaphysique des idées, etc.) — et la foi aussi. Il y a de l'argumentation supra-matérielle, idéale, transcendante, et de la plus spirituelle et subtile, dans les théories, et même simplement dans les thèses générales synthétiques et systématiques de la science raisonnée, tout comme dans l'analyse rationnelle des fondements logiques et objectifs de la foi. Dans les deux cas, c'est la même intelligence humaine qui intervient, avec la même philosophie, la même puissance de critique et de certitude exercée sur des données sensibles fondamentales d'où procède en définitive, comme de point de départ ou condition d'exercice, tout le travail de la connaissance humaine.

Surnaturelle en son principe habituel et vital d'adhésion, et aussi dans les circonstances d'action qui peuvent aider à son épanouissement dans l'acte intérieur de la pensée, la foi n'en reste pas moins, sinon une œuvre humaine au plein sens du mot, une œuvre de l'homme cependant, de l'homme intelligent, une œuvre qui ne blesse ni ne contrarie, mais simplement complète sa nature, s'y superpose harmoniquement, et donc s'y adapte et s'y moule suivant tous les essentiels reliefs qui constituent son intangible caractéristique d'être pensant. Quelque hétéronome qu'on l'imagine, et descendue de toutes pièces des hauteurs du ciel surnaturel dans l'âme fidèle, favorisée, si l'on veut, des plus gratuits et surnaturels privilèges du concours immédiat de Dieu, la foi donne toujours la main à la philosophie, a toujours plus ou moins inconsciemment son nécessaire point d'appui sur quelque œuvre de la raison naturelle qui, même chez ceux qui paraissent le moins philosopher, est toujours de la philosophie, ne fût-ce que celle de la logique, de l'humaine prudence et du vulgaire bon sens.

Et en tout cas, quoi qu'il en soit de la genèse de l'acte vital de foi sous l'influence de la grâce, il n'est point d'intelligence humaine qui ne puisse,

[1] *Ami* 1908, n° 20, p. 436. — Voir aussi 1907, n° 47 *(Les Sciences, la science et la foi).*

si elle y pense après coup, justifier rationnellement sa foi surnaturelle en jetant les yeux sur les fondements inébranlables, jusque-là peut-être insuffisamment aperçus, que lui fournit cette philosophie apologétique des motifs de crédibilité dont ne peut se passer aucun acte de foi vraie, aucune adhésion rationnellement légitime à l'autorité du témoignage d'autrui.

Mais ce n'est pas tout. Philosophique dans ses origines intellectuelles, philosophique dans ses justifications apologétiques, la foi est philosophique encore dans son langage. Elle est œuvre d'intellectualisme humain, ai-je dit. Il lui faut donc emprunter à la langue humaine ses mots, à la métaphysique humaine ses idées, à la logique humaine ses règles de la pensée, à la critériologie humaine ses garanties de certitude. C'est ce que fait aussi de son côté, forcément, la *science qui raisonne,* et les voilà toutes les deux puisant à la même source — appelons-la d'un mot : la philosophie humaine naturelle — les éléments de leur vie intelligible et le gage de leur vérité, toutes les deux travaillant, quoique par des moyens différents, à accroître ou sauvegarder le même identique essentiel patrimoine de l'humanité intelligente, qui est, d'où qu'elle vienne, la *vérité.*

Que si, au terme suprême de leur travail respectif, il y a désaccord ou apparence de contradiction, c'est que, le long du chemin, l'un ou l'autre, le croyant ou le savant, a péché quelque part *contre la philosophie,* aiguillé, à quelque tournant, sa marche sur une fausse route ; ce qui n'est ni pour l'un ni pour l'autre une raison de nier à priori la possibilité de l'accord final après examen de conscience, et, s'il y a lieu, rectification du mauvais itinéraire adopté.

Loin donc d'être totalement étrangères l'une à l'autre, loin d'avoir entre elles la radicale et absolue indépendance qu'imagine le moderniste, rationaliste et libre-penseur, la *science* (à idées) et *la foi* (à idées) communient étroitement dans un lien d'idées, de langue et de philosophie communes, dans la participation finale commune à la même source de l'intelligible et du vrai, malgré la respective distinction et indépendance des méthodes, également *rationnelles* et *sûres,* qu'elles emploient pour y arriver.

Tout ce qui vient d'être dit de la *science idéale,* qui philosophe et raisonne, s'applique également, cela va de soi, à la *science mixte* dans la proportion où celle-ci se risque à mêler la spéculation métaphysique des idées générales (la philosophie) aux pures données de la constatation expérimentale des faits strictement matériels.

Et alors, en avons-nous fini avec l'affreux calembour, tant exploité par les incrédules, où l'on fait avaler aux simples, sous la grosse étiquette menteuse du mot *Science,* une idée d'indépendance par rapport à la foi, qui est vraie pour la *science-physique* et n'est pour l'autre, pour la *science idéale* et raisonneuse, qu'une erreur grossière de contrebande ?

Hélas ! Le sophisme a la vie infiniment plus dure que la vérité. Il faudra du temps encore, et de notre part beaucoup de persévérance à répéter la même chose, avant que les savants modernistes se décident enfin à voir tout ce qu'ils mêlent de *philosophie,* et de la pire, à leurs *théories, systèmes* et *conclusions scientifiques* antireligieuses, aux *formules* où ils mettent perpétuellement la pauvre « science » qui n'en peut mais, la vraie, au service de l'orgueilleuse justification qu'ils éprouvent le besoin de s'offrir à eux-mêmes de leur passion d'incrédulité.

L'heure pourtant semble être à l'espérance, plus qu'au découragement. La science traverse, elle aussi, sa crise. Elle n'en est plus aux affirmations dogmatiques superbes de la fin du XIX^e^ siècle. Voilà qu'à leur tour ses plus incontestées théories d'hier sont violemment ébranlées par un vent de scepticisme, disons mieux, de *criticisme philosophique,* qui sous peu n'en aura vraisemblablement laissé aucune debout. Il devient de mode, parmi les plus célèbres et qualifiés représentants de la science d'aujourd'hui, de ne plus regarder que comme des formules provisoires, sans certitude objective, simplement commodes dans la pratique, et auxiliaires précieux pour la mémoire, les systèmes « philosophiques » de nos pères sur la constitution de la matière, sur la vie, la lumière, l'électricité, la gravitation, etc., etc., sur tout enfin.

Les savants de cette nouvelle école critique ne sont peut-être point de parfaits philosophes, et nous ne voudrions pas sans réserve accepter toutes les conclusions de leur dilettantisme un tantinet sceptique, ni admirer toujours l'œuvre de ruine qu'ils accomplissent — juste retour des choses d'ici-bas ! — dans le champ des vieilles certitudes systématiques, chères encore à la masse des demi-savants doués d'une intelligence moins puissante et surtout d'une moindre loyauté d'esprit. Malgré cela, il ne nous déplaît pas de constater que la philosophie, jadis sottement expulsée de la science, y fait cette rentrée triomphale, et commence à démolir d'elle-même, à supprimer, les objections de la science contre la foi, objections faussement réputées *scientifiques,* qui n'ont jamais été, ne sont et ne pourront jamais être que *philosophiques,* relevant dès lors non du jugement de la science, mais du seul tribunal critique de la raison.

Or, la juridiction de ce tribunal est à deux degrés : raison naturelle pure, en première instance ; raison naturelle assistée des lumières surnaturelles de la foi, en appel. Puis, en dehors, et, en un certain sens vrai, plane au-dessus des deux un tribunal suprême de Cassation, la critique logique (philosophique et théologique à la fois) qui n'a pas à juger sur le fond, mais réforme, à l'occasion, des sentences ou conclusions mal bâties, pour vice de forme.

Il n'y a pas de conflit possible, jamais, entre *la* science et *la* foi, pas plus qu'entre deux tribunaux superposés qui jugeraient l'un et l'autre exacte-

ment suivant la droite justice et l'absolue vérité des faits. Il peut y avoir conflit subjectif, accidentel, dans un esprit donné, entre telle de ses croyances et telle de ses persuasions scientifiques. Nous avons analysé déjà soigneusement cet état d'âme dû à une aberration de méthode de part ou d'autre. Il y a « vice de forme » quelque part dans l'enquête ou l'instruction qui a occasionné le désaccord. Une étude plus approfondie du dossier s'impose, puisqu'il est à priori de toute évidence logique rationnelle que le conflit est impossible, au fond, entre deux vérités. Et alors, si c'est une question d'*espèce* à résoudre, un problème de casuistique toute subjective à élucider sur examen d'une cause rigoureusement personnelle, que nous parle-t-on des conflits de LA *science* et de LA *foi* en formule générale, comme si la croyance d'un fidèle était toute la foi et la théorie d'un savant toute la science, ou même simplement LA *foi* et LA *science ?* Deux époux ne s'entendent pas ; faut-il pour cela démolir le mariage et conclure à la nécessité du divorce universel ?

Loin d'être nécessaire, imposé par la nature des choses et l'état présent de la mentalité moderne, le divorce de la science et de la foi reste, comme devant, impossible, pour ce très simple motif qu'il serait du même coup la ruine de la foi et de la science, le suicide de la raison.

Malgré la diversité ultérieure de leurs procédés propres de connaissance, la science et la foi ont à l'origine un point de départ rationnel absolument identique : l'acquiescement naturel de l'esprit aux évidences des constatations de la certitude objective ; et les premiers principes de logique naturelle qui garantissent la vérité des conclusions scientifiques sont précisément ceux-là mêmes qui garantissent au croyant la vérité des conclusions naturelles préparatoires ou apologétiques qui justifient l'autorité rationnelle du témoignage auquel il donne son adhésion.

Si donc la critique moderniste estime dénués de toute valeur intellectuelle les motifs objectifs préparatoires de l'acte de foi, elle anéantit du même coup la valeur des motifs objectifs préparatoires de l'acte de science, et alors, ainsi que nous l'avons dit, elle enlève radicalement à l'intelligence toute possibilité de certitude quelconque, ce qui est proprement le suicide de la raison.

Mais voilà ! Le modernisme ne reconnaît ni le tribunal d'appel, ni le tribunal de cassation ; ni autorité surnaturelle de révélation, ni critériologie philosophique de certitude objective ; ni foi, ni métaphysique ; ni théologie, ni philosophie. Il tient son jugement scientifique pour irréformable et sentence de dernier ressort, et comme il appelle scientifique ce qu'il lui plait d'appeler ainsi, il a beau jeu pour débarrasser son « activité scientifique » des scrupules dont sa quiétude libre penseuse pourrait avoir à souffrir de la part de la foi ou de la philosophie.

Lui faites-vous remarquer que le texte biblique inspiré appartient simultanément à la foi et à l'histoire et que, pour en fixer l'interprétation exacte, complète, le bon sens demande qu'on l'éclaire des deux lumières qui sont en cause, et qu'on l'apprécie ensuite en conséquence ? Il n'est pas embarrassé pour si peu. Qu'à cela ne tienne, dit-il ! « Le sens religieux du texte est nul, sans portée de valeur intellectuelle aucune. A quoi bon s'en préoccuper ? Seul subsiste le sens historique, scientifique, dont la critique dispose en souveraine maîtresse. Que le croyant arrange comme il l'entendra sa foi avec le sens religieux, élastique et variable, de la formule textuelle, c'est son affaire. C'est un genre « d'activité libre » où chacun peut rêver à son aise. La science, elle, ne connaît que ce qui est scientifique ; elle tient tout le reste pour non avenu. »

C'est le divorce radical par suppression pure et simple de l'un des conjoints. Attendez un peu. Nous arriverons bien à pousser notre homme à bout, quand, pour finir, nous projetterons la plus éclatante et indiscrète des lumières sur les dessous du modernisme. Ce jour-là voici, ami lecteur, la confession qui sortira de ses lèvres malgré lui, de sa pauvre conscience vaincue par la simple logique du populaire bon sens :

« Il n'y a point de Dieu, point de monde distinct de Dieu, créé par lui ; point de révélation, ni d'ordre surnaturel ; point de certitude des réalités objectives extérieures à ma propre pensée, point de métaphysique ni de philosophie aucune. La vérité c'est moi ; la science, c'est moi ; Dieu, c'est moi.

« Tout est Dieu ; et Dieu se forme tous les jours, évolue, se transforme et pense dans les propres évolutions, transformations et pensées de mon moi. Je suis l'auteur de la foi comme de la science. Je les mets à la place que ma pensée estime leur convenir ; rien, absolument rien ne peut faire que je n'aie pas raison, puisque je pense ainsi. Je n'empêche et ne puis empêcher mon voisin d'être Dieu, lui aussi, d'une autre façon. Qu'est-ce que cela prouve, sinon que le grand Tout absolu se prête à des manifestations différentes dans l'évolution universelle des choses, et que ce qui est vérité pour l'un paraît erreur à l'autre, alors que l'un et l'autre crée à sa façon dans sa pensée propre la vérité qui convient aux dispositions présentes de son esprit.

« J'aurai de la foi si cela me plaît d'en avoir ; je puis m'en offrir le luxe, comme les autres, pour peu que j'y trouve avantage puisque chacun se fait sa foi, sa science, sa vérité, par là-même qu'il est l'unique auteur et mesure de sa pensée. Mais comme la foi n'est qu'un accessoire libre, un écho de certains besoins instinctifs de la nature, une affaire, en somme, d'action et non de pensée, encore moins d'intellectuelle vérité, je proclame bien haut que, pour moi, science et foi sont choses absolument disparates, situées dans des plans différents, sans coïncidence possible ; et je dis que l'heure est venue pour l'humanité, qui demain sera éclairée des lumières nouvelles de la théorie définitive du

grand Monisme Panthéiste-Universel-Immanent-Absolu-Evolutif-Indéfini-Progressif et Scientifique, l'heure est venue de détruire l'Eglise, sa révélation, ses dogmes, sa morale, sa hiérarchie et son Pape, son Christ et son paradis; l'heure est venue de lancer dans le public l'idée du divorce définitif de la science et de la foi; l'heure est venue d'inaugurer le monde nouveau où l'on verra, trônant sur les ruines des religions et des philosophies, la science incarnée dans le moi pensant. Il y a assez longtemps qu'on parle de Dieu fait Homme; c'est à l'Homme de devenir Dieu à son tour. L'âge du sous-homme est passé; place désormais à la scientifique apothéose du sur-homme de l'avenir !!!... »

C'est fou d'orgueil, et bête à plaisir. C'est vrai pourtant : telle est, dans ses dessous ignorés du gros public, l'arrière-pensée plus ou moins consciente, et toute la philosophie profonde des coryphées du modernisme, de ceux qui mènent le mouvement, qui savent d'où il vient et où il mène, et ne disent pas tout ce qu'ils en attendent. Et soyez assuré, cher lecteur, qu'aucun d'eux ne sera tenté de crier à la calomnie ou à la charge devant un pareil portrait, quand nous aurons mis à nu, dans un de nos prochains entretiens, le chancre secret qui le ronge et d'où vient tout le mal : l'hallucination de l'*Immanence*.

*(A suivre).*

## QUESTIONS
## de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'abbé Chatel, le fondateur de l'Eglise française après 1830, a-t-il bien été sacré par Poullard, l'ancien évêque constitutionnel de Saône-et-Loire? Mgr Battandier le dit *(Annuaire pontifical cath.* de 1908, page 489), d'après M. l'abbé Pisani; mais le fait semble douteux.

R. — Deux mots de l'histoire de Chatel ne seront pas sans quelque utilité et sans intérêt, à raison de l'identité de la situation de Chatel avec les fondateurs des Cultuelles de nos jours.

L'abbé Chatel naquit à Gannat (Allier) en 1795, d'une famille pauvre. Il en est qui ont attribué à ses parents la pensée primitive de le destiner à l'état ecclésiastique, à raison de leur pauvreté. Cette assertion est démentie par ce fait indéniable qu'ils lui firent apprendre l'état de tailleur. Mais un ecclésiastique de la paroisse, frappé de la piété que manifestait ce jeune homme en assistant à la messe, lui fit obtenir une bourse au collège de Clermont-Ferrand.

Ses humanités terminées, Chatel entra au grand séminaire de cette ville, dirigé par les Sulpiciens. Ordonné prêtre en 1818, il fut d'abord vicaire de la cathédrale de Moulins, puis curé de Monétay-sur-Loire en 1821. Malgré les avis du vicaire général de Moulins, il fréquentait les libéraux de sa paroisse.

Il n'y resta que six mois à raison de sa nomination à l'aumônerie du 20e régiment de ligne. En 1823, il eut la même qualité au 2e des grenadiers à cheval de la garde royale en garnison à Versailles.

Ce fut pendant cette période qu'il prêcha dans diverses églises de Paris des sermons où il exposait les idées du libéralisme politique : ce qui lui valut des avertissements de l'archevêque de Paris. Il écrivit dans le même sens quelques articles dans l'*Echo de la Religion*. En 1830, il fonda lui-même un nouveau journal : *Le Réformateur ou l'Echo de la religion et du siècle*, pour donner libre cours à ses idées de plus en plus avancées.

Survint la Révolution de juillet, dont la charte accordait la liberté religieuse. L'abbé Chatel en profita pour réaliser ses projets de réforme. Resté sans emploi par la suppression de l'aumônerie militaire, et entouré d'un nombre assez élevé d'anciens aumôniers, disait-il, il lança dans les journaux le manifeste suivant :

> Un très grand nombre de prêtres patriotes, réunis à Paris, ont l'honneur de prévenir leurs concitoyens qu'ils sont à la disposition des autorités des différentes communes qui manquent de curés. La conduite antinationale et despotique des évêques a déterminé cette société d'ecclésiastiques, amis de leur pays et jaloux de marcher avec les institutions constitutionnelles, à rompre avec leurs chefs et à n'écouter que la voix de leur conscience et les intérêts des peuples qui les appellent.

Ces ecclésiastiques n'étaient pas mus par l'appât du gain; ils s'engageaient à remplir gratuitement toutes les fonctions religieuses et à ne pas se mêler de choses étrangères à leur ministère tout spirituel.

En réalité Chatel avait fort peu de prêtres à sa suite. L'un d'eux, installé à Bourg-la-Reine, ne put y tenir, la population refusant son ministère. Deux cherchèrent à s'établir dans le Loiret et un autre dans le diocèse de Tarbes.

Bien que le ministre des cultes, par une circulaire du 3 février 1831, eût refusé les presbytères et les églises aux partisans de Chatel, la Cour de Pau autorisa l'intrus du diocèse de Tarbes à se servir de l'église paroissiale.

Le dimanche 23 janvier 1831, Chatel avait fondé l'Eglise catholique française à Paris, en disant la messe en français dans un salon de la rue de Sourdière, no 23, en présence de nombreux curieux. Un des dimanches suivants, la première communion fut distribuée à six enfants à qui Chatel avait fait une seule fois le catéchisme.

Chatel voulut devenir évêque après le 11 février 1831 : ici nous rentrons dans la question posée et nous allons y répondre par quelques propositions.

I. Réalité de la consécration de Chatel comme évêque. — Il est admis par tout le monde que Chatel a reçu une *sorte de consécration épis-*

*copale*. Inutile de nous arrêter à cette proposition dont la preuve ressortira de tout ce que nous allons dire.

II. Le consécrateur de Chatel. — 1° Il est certain que Chatel demanda la consécration épiscopale à Grégoire et à de Pradt, qui refusèrent.

2° Il est certain que Chatel s'adressa aussi à Poullard, l'ancien évêque constitutionnel de Saône-et-Loire. Ce qui le détermina à faire cette démarche, c'est le recrutement qu'il venait de faire de deux prêtres récemment ordonnés par Poullard.

Il est non moins certain que Poullard refusa. De fait, dans les discussions soulevées au sujet de son sacre, Chatel ne se réclama jamais de Poullard. Ainsi, le 2 juillet 1831, il alla célébrer la messe à Clichy-la-Garenne et, sur l'appel d'une population sans curé, il prit possession de l'église paroissiale. Dans son discours il prétendit avoir été sacré par un évêque catholique romain, qui occupait alors un siège épiscopal en France et qui devait bientôt se déclarer publiquement en faveur de la réforme, mais dont il taisait le nom par prudence. C'était un impudent mensonge.

En 1834, il prétendait avoir été consacré par Mgr Salamon, évêque d'Ortosia, qui avait été affilié à l'ordre des Templiers. Ici encore Chatel mentait, comme nous allons le démontrer.

3° Il est historiquement certain que Chatel a été consacré évêque dans l'église Joannite. Repoussé par Poullard, Grégoire et de Pradt, Chatel s'adressa à l'ordre des Templiers, qui avait à sa tête Fabre-Palaprat.

Raymond-Bernard Fabre-Palaprat, né vers 1770 dans le voisinage de Cahors, après avoir terminé ses études dans le séminaire de cette ville, fut, dit-on, ordonné prêtre pendant la Révolution par un évêque intrus. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il était lié avec plusieurs constitutionnels, entre autres Mauviel et Grégoire. Il exerça la médecine à Paris sans grand succès. S'étant fait agréger à l'ordre des Templiers, on dit qu'il fut consacré évêque, d'abord sous le rite joannite par le templier Arnal, et ensuite sous le rite romain par l'évêque Mauviel. Elu en 1803 grand-maître des Templiers, c'est lui qui reçut Chatel, avec ses associés Auzou et Blachère, le 4 mai 1831.

Sur la fin de mai ou dans le courant de juin 1831, Chatel fut élevé à l'épiscopat par le patriarche et la cour apostolique et sacré évêque. Le consécrateur fut, non pas Fabre-Palaprat, mais Machault, dit le bailly Jean de Jutland, et la cérémonie eut lieu au quai de l'Ecole n° 6. L'Ordre lui fournit les insignes épiscopaux et lui conféra le titre de primat des Gaules.

Le nouveau primat installa provisoirement sa cathédrale dans un bazar de la rue de Cléry. Il y ordonna deux prêtres, Lavardet et Plumet, tandis que Blachère, un de ses premiers adhérents, l'abandonnait.

Le 4 octobre, l'Ordre rompit avec Chatel, à raison de ses doctrines et de ses actes. Après avoir tenté de le ramener à résipiscence, on prononça contre lui l'interdit des fonctions joannites, et on supprima la primatiale coadjutoriale des Gaules créée en sa faveur.

III. Invalidité de la consécration épiscopale de Chatel. — Chatel continuant à se dire évêque catholique après son exclusion de l'ordre des Templiers, celui-ci établit nettement la situation de l'ancien primat des Gaules.

Chatel avait tort de prétendre appartenir à l'Eglise romaine et de se dire évêque catholique, alors qu'il avait reçu la consécration épiscopale de la seule église Joannite. Il n'avait pas été sacré par Fabre-Palaprat, mais par le bailly Jean de Jutland. Celui-ci n'avait jamais reçu ni eu la volonté de recevoir l'épiscopat romain, et il n'a pu lui transmettre que les pouvoirs dont il était muni dans son Eglise primitive. D'ailleurs il l'a ordonné selon le rite et la foi de la religion joannite. Chatel n'a donc pas été évêque catholique.

Les partisans de Chatel, qui le quittèrent, avouèrent que leur ancien chef n'avait été sacré que par Machault, ou le bailly de Jutland, simple évêque des Templiers.

Il est donc prouvé historiquement que Chatel n'a pas eu le caractère épiscopal [1].

---

Q. — Si l'on offre le saint sacrifice aux intentions de la Sainte Vierge ou du Sacré-Cœur, l'application en est-elle valide ?

R. — La réponse que nous avons publiée dans notre numéro du 26 mars, page 302, nous a attiré plusieurs observations et contradictions. Mettons les choses au point.

Voici d'abord les principes qui dominent la question.

L'application ne peut être faite que par le célébrant lui-même. D'où cette conséquence qu'il n'y a pas d'application si le célébrant se contente de s'en remettre à Dieu ou à la Sainte Vierge pour faire cette application. C'est en ce sens que Clément Marc dit : « Non valet ista applicatio : Offero ut Deus, vel B. V. Maria sacrum istud applicet, aut applicare velit. » (n° 1599).

L'application doit être déterminée, et déterminée

[1] *Levitikon ou Exposé des principes fondamentaux de la doctrine des chrétiens catholiques primitifs*, in-8, Paris, 1831, p. 297-304. — M***, *Histoire d'une grande imposture*, ou *Chatel n'est pas évêque*, in 4°, Paris, s. d. — E. Mangenot, *Dict. de Vacant*, art. *Chatel*, Paris, 1905, col. 2340-2350. — Fritz, *Dictionnaire de Goschler*, Paris, 1869, t. IV, art. *Chatel*. — Feller, *Biographie*, Paris, in-4, art. *Fabre-Falaprat*, t. III, p. 463. — Guérin, *Dictionnaire*, art. *Chatel* et *Fabre-Palaprat*. — Jules Janin, *L'abbé Chatel et son Eglise* dans *Paradis ou le livre des Cent-et-un*, Paris, 1832, p. 159-193. — Roch, *Scènes historiques des prétendus réformateurs Chatel, Auzou, Fabre-Palaprat et Roch*, in-18, Paris, 1834. — Eugène de Mirecourt, *L'abbé Chatel*, dans les *Contemporains*, n. 138, 3e édition, in-32, Paris, 1871, p. 39-45. — *Kirchenlexikon*, 2e édition, 1884, t. III, col. 108-110. — *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édition, 1897, t. III, p. 794-796.

par le prêtre, qui peut subordonner son intention à une condition existante au moment où il fait l'application, à une promesse ou à une détermination faite antérieurement mais oubliée par lui, à la volonté existante d'une autre personne à l'intention de laquelle il se conforme. C'est dans ce dernier sens que Clément Marc ajoute : « Valeret tamen si diceretur : Offero pro personis quibus B. V. Maria speciatim vult opitulari. » *(Ibid.)*.

Dans le premier cas, le célébrant ne fait pas d'application : il en laisse le soin à Dieu ou à la Sainte Vierge. Dans le second cas, il fait lui-même l'application à l'intention spéciale de Dieu ou de la Sainte Vierge.

« Offrir le saint sacrifice aux intentions de la Sainte Vierge ou du Sacré-Cœur » peut s'entendre de l'une ou de l'autre de ces deux manières.

Si le prêtre se contente de célébrer la messe sans déterminer aucunement son intention, sans faire aucune application spéciale du fruit moyen, laissant à la Sainte Vierge ou à Notre-Seigneur le soin de faire cette application, ce fruit reste dans la condition générale des fruits non appliqués par défaut d'application : il entre dans le trésor de l'Eglise. Ni la Sainte Vierge, ni Notre-Seigneur comme Rédempteur (Sacré-Cœur), ni Dieu ne se chargent de gérer nos affaires personnelles à notre place. Nous avons la disposition du fruit moyen et nous pouvons l'appliquer à qui nous voulons; si nous ne l'appliquons pas, il n'est pas perdu pour cela, il est simplement laissé à la disposition de l'Eglise qui peut faire ce que nous avons omis de faire nous-mêmes, toutefois sous le bon plaisir de Dieu duquel dépend absolument la communication du fruit, même quand nous l'avons appliqué d'une manière bien déterminée. Ici se vérifie la première assertion de Clément Marc : « Non valet ista applicatio : Offero ut Deus vel B. V. Maria sacrum istud applicet, aut applicare velit. » Tel est le sens de la première partie de notre réponse du 26 mars.

Mais si le prêtre détermine son intention d'appliquer le fruit moyen à telle fin ou à telle personne que Notre-Seigneur ou la Sainte Vierge veut en faire bénéficier, il y a véritable application faite par le prêtre; il y a application déterminée et se vérifiant au moment présent, Notre-Seigneur ou la Sainte Vierge faisant à l'instant même l'attribution du fruit que nous déposons entre leurs mains. C'est ce que dit Clément Marc dans sa seconde assertion : « Valeret tamen si diceretur : Offero pro personis quibus B. V. Maria speciatim vult opitulari. » C'est le sens de la seconde partie de notre réponse.

Nous n'avons donc point condamné la pratique d'offrir la messe aux intentions actuelles de la Sainte Vierge, comme on nous le fait dire à tort, mais seulement l'abus qu'il y aurait à se dispenser de toute application, sous prétexte que la Sainte Vierge y pourvoira. L'application faite aux intentions de la Sainte Vierge est un acte de piété envers cette bonne Mère. Le défaut d'application ne saurait guère provenir que de l'insouciance et de la négligence; du moins il y conduirait facilement.

---

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire quel est le pouvoir du confesseur dans la direction des âmes ?

On lit souvent : le pénitent *doit* suivre les avis, la direction, etc., de son confesseur. Mais je n'ai jamais rencontré d'affirmation claire sur l'étendue de ce devoir de l'obéissance du pénitent, ni sur le droit ou le pouvoir corrélatif du confesseur sur des choses qui ne sont pas obligatoires par elles-mêmes ou de par la loi ecclésiastique, comme par exemple se confesser et communier souvent.

R. — Le confesseur est par rapport au pénitent tout à la fois père, docteur, juge et médecin. Nous aimerions traiter un peu à fond ces quatre fonctions du confesseur, car il y aurait des choses vraiment intéressantes et pratiques à dire sur chacune d'elles; mais ce n'est pas ici le moment, et nous attendrons qu'on nous demande cette étude spéciale. — Pour répondre à la demande présente, nous n'avons qu'à étudier quels sont les droits du confesseur et les obligations corrélatives du pénitent, car un droit chez quelqu'un crée toujours une obligation corrélative chez un ou plusieurs autres; et alors nous devons évidemment distinguer chez le confesseur les droits stricts et les droits de convenance, et conséquemment chez le pénitent les obligations strictes et les obligations de convenance.

I. *Droits stricts du confesseur.* — Nous ne croyons pas que comme père, comme docteur ou comme médecin, le confesseur ait des droits stricts si ce n'est indirectement, c'est-à-dire en tant qu'il indique au pénitent ce qu'il est obligé de faire en vertu de la loi de Dieu ou de l'Eglise (et alors c'est la loi de Dieu ou la loi de l'Eglise qui l'oblige directement) ; ou bien en tant qu'il lui montre ce qu'il est absolument obligé de faire pour sauver son âme, se corriger de ses défauts et éviter le péché (et alors c'est la loi naturelle elle-même qui l'y oblige directement); ou bien enfin en tant que ses fonctions de médecin se confondent avec celles de juge. C'est donc uniquement comme juge qu'il a directement le droit strict de poser des lois au pénitent et que celui-ci a le devoir strict de lui obéir.

Comme juge en effet, le confesseur a tout à la fois le droit et le devoir d'examiner son pénitent pour savoir s'il peut ou doit lui donner l'absolution, ou la refuser, ou la remettre à un temps plus éloigné, et par conséquent de lui adresser toutes les questions qu'il juge raisonnablement nécessaires ou utiles pour cela ; et le pénitent, tout en lui faisant les observations qu'il croit devoir faire, doit répondre loyalement à ses questions et se soumettre humblement à ses décisions.

Si le pénitent est mal disposé, et reste encore mal disposé après que le confesseur a cherché, comme c'est son devoir, à le bien disposer, celui-ci ne peut, pour quelque raison que ce soit, lui donner l'absolution ; il doit la lui refuser, ou

plutôt la remettre jusqu'au temps ou le pénitent voudra revenir avec de bonnes dispositions, et celui-ci doit se soumettre, parce qu'ils ne peuvent et ne doivent ni l'un ni l'autre profaner le sacrement par un sacrilège.

Si le pénitent au contraire est bien disposé, le confesseur, en vertu d'un double quasi-contrat, et avec Notre-Seigneur qu'il représente et avec le pénitent qui se confie à lui et qu'il consent à entendre, doit lui donner l'absolution. — Si le pénitent n'est pas encore bien disposé et que le confesseur voit qu'il peut facilement se disposer lui-même, il peut l'y engager et lui dire de revenir aussitôt qu'il sera prêt; s'il ne le peut pas facilement, il doit le disposer lui-même, et l'absoudre après. — S'il croit, tout en le trouvant suffisamment disposé, qu'il sera plus avantageux pour lui d'attendre, il doit le remettre à un peu plus tard, en obtenant son consentement; d'autant plus que s'il le remettait à plus tard malgré lui, ce ne serait guère le moyen de le mieux disposer. Et notons ici que le pénitent n'est pas toujours obligé de donner ce consentement, dès lors qu'il y a certitude morale qu'il est vraiment bien disposé; mais qu'il peut y être obligé certaines fois, par exemple quand il y aurait à faire auparavant une restitution ou à rompre une occasion prochaine, pour bien assurer ses dispositions.

Si le pénitent est douteusement disposé, le confesseur doit chercher à le mieux disposer et agir ensuite en conséquence. S'il reste quand même douteusement disposé, il doit lui donner l'absolution sous condition, s'il y a des raisons bien suffisantes, ou autrement le remettre à plus tard aussitôt qu'il sera bien disposé, et lui enjoindre ce qui est nécessaire pour cela; et le pénitent est obligé de se soumettre à tout.

Quand le confesseur donne l'absolution, il a le droit strict et le devoir de donner au pénitent une pénitence tout à la fois vindicative et médicinale, parce qu'il doit tout à la fois délier et lier : délier des chaînes du péché et lier par l'obligation de l'expier, remettre quant à la coulpe ou la tache et retenir quant à l'obligation de faire des pénitences pour effacer les peines qui restent encore à expier. Comme *vindicatives*, c'est-à-dire devant venger Dieu offensé, ces pénitences doivent être proportionnées au nombre et à la gravité des fautes, en tant cependant que le demandent ou le permettent les dispositions ou les besoins du pénitent. Comme *médicinales*, les pénitences doivent avoir pour but de fortifier le pénitent pour l'avenir contre ses passions, de le préserver des rechutes et de lui rendre Dieu propice. — Il y a là certainement chez le confesseur un *devoir* et un *droit stricts*, et chez le pénitent une *obligation stricte* de se soumettre et d'accomplir cette pénitence.

II. *Droits et devoirs de convenance.* — Le premier de ces droits, qu'on pourrait appeler droit de *convenance rigoureuse*, et par conséquent tenant un vrai milieu entre les droits stricts et les droits de convenance, c'est le droit chez le confesseur de diriger les communions du pénitent et l'obligation rigoureuse chez le pénitent de se laisser pour cela diriger par le confesseur.

Viennent après cela les devoirs et droits de *direction* proprement dite chez le confesseur, et l'obligation chez le pénitent de se laisser diriger. Ce ne doit pas être pour rien que les confesseurs s'appellent les directeurs des âmes; et il leur faut beaucoup de tact et une grande habileté pour découvrir ce que les pénitents ne disent pas, pour connaître leurs défauts dominants et les dangers principaux qu'ils peuvent courir, et les remèdes qui doivent leur être prescrits. Pour y arriver, les confesseurs en général ne doivent pas se presser, ni chercher à confesser beaucoup de pénitents en peu de temps. Il vaut mieux, disait saint François-Xavier, entendre peu de confessions et les rendre bonnes, que d'en entendre beaucoup et les laisser mauvaises ou infructueuses; on fait toujours beaucoup de besogne, quand on fait une bonne besogne, d'autant plus que selon un adage très sage et très vrai : *Confessarius prudens salvat damnandum, et imprudens damnat salvandum.*

C'est encore au confesseur à indiquer au pénitent les occasions qu'il doit éviter, les pratiques de piété auxquelles il doit s'astreindre; à décider de la vocation qu'il doit embrasser, et des vœux qu'il doit ou peut faire; et le pénitent doit en général lui obéir et surtout ne jamais faire aucun vœu sans sa permission. Cependant, ainsi que nous l'avons dit, comme directeur ou médecin, le confesseur ne fait pas de loi et n'impose pas de nouvelles obligations, mais il déclare seulement celles qui existent, et si un pénitent fait un vœu sans le consulter, quand même alors ce vœu serait imprudent, il n'en est pas moins valide. S'il se jette dans une occasion dangereuse ou pernicieuse et succombe, malgré la défense du confesseur, il peut aggraver son péché, mais il n'en change pas la nature et il ne rend pas mortel ce qui, sans cela, n'aurait été que véniel, et il ne fait pas non plus deux péchés là où il n'y en aurait eu qu'un.

---

Q. — D'après le langage des fleurs, au point de vue spirituel, la rose symboliserait la charité, le lis la pureté, la violette l'humilité, etc.

L'*Ami* pourrait-il me dire, également au point de vue spirituel, quelles seraient les fleurs symbolisant : la foi, l'espérance, la prudence, la force, la justice, la tempérance, la sagesse, la piété, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la douceur, la fidélité, la modestie, la continence, la chasteté, les divers dons du Saint-Esprit, le péché et les vices ?

Une personne pieuse, connaissant assez la peinture, désirerait mettre à contribution son talent décoratif pour l'ornementation de l'église dans les grandes solennités.

R. — Les fleurs, les plantes et les arbres ont un symbolisme que nous allons exposer en suivant l'ordre alphabétique et en nous tenant aux espèces les plus connues.

L'*Absinthe*, dans le langage moderne des fleurs, symbolise l'absence et l'amertume de la vie.

L'*Acacia* blanc symbolise l'amitié ; le rose, l'élégance.

L'*Acanthe*, à cause de sa vertu émolliente, signifie la douceur.

L'*Aconit* est l'emblème de la misanthropie.

L'*Aloès*, à la saveur amère, est synonyme de chagrin.

L'*Amandier* fleuri exprime l'espoir.

L'*Amarante* tricolore signifie amour éternel, immortalité.

L'*Anémone* des bois signifie l'attente ; l'anémone *pulsatile*, surnommée *Fleur de Pâques*, peut servir d'allusion lointaine à la Résurrection du Sauveur.

L'*Aubépine* exprime l'espoir.

L'*Auricule*, sorte de primevère, est une fleur d'hiver, qui peut signifier la joie dans l'épreuve.

L'*Azalée* exprime la tempérance.

La *Balsamine*, l'impatience, la précipitation.

Le *Baume* veut dire sympathie, soulagement, guérison.

Le *Basilic* est synonyme de haine.

La *Belladone* est l'emblème du silence.

Le *Blé* est symbole de richesse et d'abondance ; sa tige brisée signifie querelle.

Le *Bluet* représente la délicatesse ; la *Bourrache*, au contraire, la rudesse et la brusquerie.

Le *Bouton d'or* figure le célibat.

Le *Buis* signifie le stoïcisme, la stérilité ; la constance de son feuillage vert en fait aussi un emblème d'immortalité.

Le *Camélia* est l'emblème de la beauté.

La *Camomille*, celui de l'énergie dans l'adversité.

La *Campanule* figure la constance.

La *Capucine* équivaut à patriotisme.

Le *Cèdre* est le symbole de l'humilité et de la première béatitude.

Le *Champignon* signifie soupçon.

Le *Chanvre* évoque l'idée de la Parque antique coupant le fil de la vie.

Le *Chardon* symbolise l'austérité, la misanthropie.

Le *Chêne* est l'emblème de la force.

Le *Chèvrefeuille* symbolise l'amour fraternel.

La *Ciguë* symbolise la perfidie.

La *Citrouille* est un emblème de l'orgueil, qui s'enfle comme elle.

Le *Convolvulus* figure un lien d'affection.

Le *Coudrier*, qui fournissait sa baguette aux sorcières d'autrefois, est l'emblème d'un charme magique.

Le *Cyprès* est l'emblème de la seconde béatitude céleste.

Le *Dahlia* est, paraît-il, synonyme d'inconstance.

L'*Eglantine* signifie plaisir et peine et dit dans son langage poétique : « Je blesse pour guérir. »

L'*Ephémère*, ou *Fleur d'un jour*, est l'emblème de la rapidité de la vie et de l'instabilité des choses terrestres.

L'*Epine* symbolise la pénitence, puisqu'elle a été pour le divin Sauveur un instrument de douleur.

Une *branche de figuier* est un emblème de douceur.

La *Fougère* représente la rêverie et l'humilité solitaire.

Le *Froment*, comme la vigne, symbolise la sainte Eucharistie.

Le *Genévrier* est le symbole de la protection divine.

Le *Géranium* fait allusion à l'amitié avec des nuances diverses selon ses couleurs.

Le *Grenadier* est le symbole du Christ et des justes. La fleur de grenade passait chez les anciens pour le symbole d'une amitié parfaite.

L'*Héliotrope* symbolise la dévotion, la ferveur chrétienne, la fidélité à Dieu.

L'*Hellébore* signifie, de nos jours, scandale, calomnie.

L'*Hortensia* signifie inconstance.

L'*Ortie* respire la médisance par ses piqûres ; elle symbolise la force.

Le *Houx* figure la pénitence, le méchant.

L'*Hyacinthe* caractérise la prudence chrétienne, la paix de la conscience, le désir du ciel.

L'*Hysope* symbolise la purification, l'innocence recouvrée. Elle figure aussi les souffrances de Jésus-Christ et l'humilité.

L'*If* est un symbole d'immortalité à cause de son feuillage toujours vert.

L'*Iris* signifie légèreté.

L'*Ivraie*, vice, péché.

La *Jacinthe* exprime la résignation.

Le *Jasmin*, l'amabilité.

Le *Jonc*, la docilité.

Le *Laurier* est l'emblème de la gloire terrestre, de la sécurité et de la paix.

Le *Lichen* signifie solitude.

Le *Lierre* grimpant est considéré comme le symbole de l'attachement et des affections impérissables.

Le *Lilas* symbolise les émotions tendres.

Le *Lin* est un emblème de l'activité domestique et de la sainteté conservée par la mortification.

Le *Lis* est le symbole de la pureté ; il est l'emblème des vierges.

Le *Liseron* signifie insinuation.

Le *Lotus* est un symbole de l'éloquence.

La *Mauve* signifie douleur.

La *Menthe*, vertu.

Le *Muguet*, retour du bonheur.

Le *Myosotis* exprime la simplicité ingénue, le souvenir fidèle.

La *Myrrhe*, allégresse.

Le *Myrte* figure la prospérité de l'Eglise, le bonheur des justes.

Le *Narcisse* représente l'égoïsme, la froideur, l'indifférence.

Le *Nénuphar*, par l'ampleur de ses feuilles, figure la charité ; c'est aussi l'emblème de la pureté du cœur à cause de ses fleurs blanches.

Le *Noyer* est le symbole de l'oraison et de la vertu parfaite.

L'*Œillet* symbolise la hardiesse.

L'*Olivier* est l'emblème consacré de la paix.

L'*Oranger* symbolise la vertu, le travail; sa fleur est la figure de la chasteté et l'emblème de la fiancée.

L'*Orge* est le symbole de l'imperfection de l'ancienne loi.

Le *Palmier* est l'image du Paradis.

La *Pâquerette* est un symbole de jeunesse.

Le *Pavot* symbolise le sommeil au physique et au moral.

Le *Pêcher* est un symbole du silence.

La *Pensée* a un nom qui indique son symbolisme.

Le *Perce-neige*, qui brave les frimas, figure la paix du cœur au milieu des épreuves de la vie.

Le *Peuplier* est l'emblème du juste puisant aux eaux de la grâce.

Le *Pin*. Sa pomme est un symbole de l'immortalité et de la sagesse.

La *Pivoine* est l'emblème de la timidité et de la honte.

Le *Platane* est le symbole de la sixième béatitude, de l'intelligence et de la pureté du cœur.

La *Pomme* a été prise au moyen âge comme le symbole du salut et mise comme telle aux mains de l'Enfant Jésus.

La *Primevère* annonce le printemps : c'est donc un emblème de jeunesse et de fraîcheur.

Le *Réséda* exprime la modestie.

Le *Romarin*, le souvenir.

La *Ronce*, la bassesse, l'envie, le remords, la pénitence.

Le *Roseau* fait partie des instruments de la Passion. Il est le symbole du juste vivant des eaux de la grâce, de la grandeur humiliée, des âmes faibles et vides.

La *Rose* symbolise la charité.

La *Sauge* est l'emblème des vertus domestiques.

Le *Saxifrage* symbolise l'affection.

La *Scabieuse*, dans sa variété noire-pourpre, symbolise le deuil et porte le nom de *fleur des veuves*.

La *Sensitive* signifie une sensibilité extrême.

Le *Seringa*, la mémoire.

Le *Souci*, le chagrin, la jalousie.

Le *Sureau*, le zèle.

Le *Sycomore* est l'emblème de la curiosité et de la vanité.

Le *Térébinthe* est comparé à l'amour de la paix.

Le *Thym* est l'emblème de l'activité.

Le *Trèfle*, symbole trinitaire, se retrouve dans tout l'art décoratif du moyen âge.

Le *Tremble* signifie lamentation.

La *Tulipe* est l'emblème de la renommée.

La *Véronique* est le symbole de la fidélité féminine.

La *Verveine*, de l'enchantement.

La *Vigne*. Le cep figure le Sauveur ; les branches portant feuilles et fruits, les apôtres ; le raisin est un emblème eucharistique.

La *Violette* nous donne l'image parfaite de l'humilité [1].

## LITURGIE

Q. — 1° Le *Patronus loci* de notre ville épiscopale est le *Patrocinium B. M. V. de Misericordia* double de 1re cl. en ville et double majeur dans le diocèse. Cette fête arrivant cette année la veille de saint Joseph, comment ordonner les vêpres du 18 mars au soir ?

2° Nous avons chez nous la fête des *Saintes Reliques* fixée au 4e dimanche d'octobre sous le rit *double majeur*. L'année prochaine elle tombera le jour de la fête de saint Raphaël archange. Faudra-t-il la renvoyer ou l'omettre ?

3° Saint Joachim a sa fête fixée au dimanche pendant l'octave de l'Assomption. Si l'Assomption tombe elle-même un dimanche, quel jour faut-il assigner à saint Joachim ?

4° Quand le célébrant reçoit du plus digne du chœur soit les cendres, soit le cierge bénit, soit les palmes, doit-il se tenir *facie ad populum* ou *facie ad altare* ?

R. — Ad I. Dans la ville épiscopale, le Patronage *B. M. V. de Misericordia* est sûrement fête locale de 1re classe primaire au même titre que tout patron de lieu, et d'ailleurs plus digne que saint Joseph, simple père nourricier de Notre-Seigneur. Mais d'autre part, la fête occurrente de saint Joseph est une des solennités de l'Eglise universelle qui ne le cède à aucune autre [2]. Par conséquent les vêpres du 18 seront entièrement de saint Joseph avec mémoire du précédent et de la férie.

Pour le reste du diocèse où ce Patronage de la Sainte Vierge n'est que double-majeur, les vêpres seront *a fortiori* de saint Joseph ; mais comme les 1res vêpres des fêtes de 1re classe excluent la mémoire des doubles majeurs précédents, on devra alors supprimer la mémoire du Patronage et faire seulement celle de la férie de Carême, qui ne s'omet jamais [3].

Ad II. La fête des Saintes Reliques, fixée dans votre diocèse au IVe dimanche d'octobre, étant accidentellement empêchée par un autre office supérieur, doit s'omettre, *si un indult* ne vous autorise pas *expressément* à la transférer. Nous l'avons dit bien des fois avec décrets à l'appui.

Ad III. Quand l'Assomption tombe le dimanche, c'est le jour octave qu'on doit célébrer la fête de saint Joachim. Si cependant ce jour était empêché quelque part, v. g. par une fête de patron princi-

[1] L. Cloquet, *Eléments d'Iconographie*. Lille, Desclée, p. 355 à 383. — Barbier de Montault, *Traité d'Iconographie*, t. I, p. 135. — L'abbé Thiébaud, *Marie dans les fleurs*, Lecoffre. 1867, p. 179 à 431. — *Le langage des fleurs*. Paris, Hachette. — *Revue de l'art chrétien*, 1870, p. 150 ; 1881, p. 28 ; 1876, p. 49.

[2] S. R. C., 22 août 1893, n. 3810.

[3] Rubr. gén. du Bréviaire, tit. XI, n. 2 et 9.

pal, alors on devrait renvoyer cette année-là saint Joachim au premier jour libre, *sans qu'on ait besoin d'indult.*

Pourquoi cette différence avec la solution précédente ? C'est que saint Joachim est une fête de l'Eglise universelle, imposée à tous, tandis que celle des Saintes Reliques est une fête concédée à la demande d'un diocèse.

Ad IV. Quand le célébrant reçoit les cendres, les palmes ou le cierge bénit des mains d'un autre prêtre présent à la cérémonie, il se tient debout sur le marchepied de l'autel et la face tournée vers le peuple. (Cf. Victorius ab Appeltern, tom. I de son *Manuel Liturgique*, p. 472 ; de Herdt, tom. III, n. 20 ; Van der Stappen, tom. V, n. 122).

---

Q. — 1° Est-il vrai que le port de la chape, au salut, n'est strictement obligatoire que lorsque le célébrant est assisté des ministres sacrés, diacre et sous-diacre ?

2° Peut-on, pour justifier le chant des cantiques en langue vulgaire pendant le salut, après la cérémonie même de l'exposition, s'autoriser du décret du 27 février 1882 ?

R. — Ad I. La chape est strictement obligatoire à tous les saluts donnés avec l'ostensoir, lors même qu'il n'y aurait pas de ministres sacrés pour assister le prêtre officiant. « In benedictione cum SS. Sacramento in ostensorio impertienda, omnino requiritur ut celebrans *pluviale* et velum humerale induat. » (S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad XII).

Ad II. Etant, comme votre lettre nous l'apprend, un lecteur assidu de l'*Ami*, reportez-vous à la page 336 de l'année dernière, et vous verrez qu'il est réellement permis, soit avant, soit après la fonction liturgique *(qui commence à* Tantum ergo *et finit par la bénédiction)*, de chanter des cantiques en langue vulgaire, à condition qu'ils soient approuvés par l'Ordinaire.

Cette distinction entre la fonction proprement dite réglée par le droit, et ses accessoires réglés par chaque Ordinaire, a échappé à beaucoup d'auteurs, et c'est bien à tort que Bernard, tom. II, p. 641, hésite à permettre le chant de cantiques en langue vulgaire, une fois que le Saint-Sacrement est sur l'autel ou sur le trône de l'exposition. « *Posse*, dit le décret du 27 fév. 1882, n. 3537, ad III, *dummodo non agatur de hymnis* Te Deum *et aliis quibuscumque liturgicis precibus, quæ nonnisi latina lingua decantari debent.* »

---

Q. — Le 14 février, nous faisions jusqu'ici l'office de saint Tite *(dies fixa)*.

Maintenant que l'Apparition de Notre-Dame de Lourdes se célèbre le 11 février, les Sept Fondateurs de l'Ordre des Servites devront-ils prendre la place de saint Tite ou être renvoyés jusqu'au 17 février (premier jour libre) comme en leur siège propre ?

R. — La fête de l'Apparition de Notre-Dame de Lourdes ayant aujourd'hui son siège le 11 février, Rome a fixé celui des Sept Fondateurs au lendemain 12 février *pour l'Eglise universelle*, et en a fait leur jour propre et quasi-natal. (S. R. C., 8 janvier 1908).

Mais dans votre diocèse, le 12 semble occupé par une fête, puisque d'après votre consultation le premier jour libre de votre calendrier est le 17 février. Alors que faire ? Le décret du 8 janvier 1908 a prévu le cas : « In casu impedimenti pro aliquibus locis, institutis et ecclesiis, servetur decretum generale n. 3811 *super duobus festis eadem die occurrentibus.* »

En conséquence, si le 12 vous avez un saint qui soit en son jour natal, *toutes choses égales d'ailleurs*, il l'emportera sur les Sept Fondateurs qui sont seulement dans leur jour quasi-natal, et vous renverrez ceux-ci jusqu'au 17, saint Tite ayant droit au 14. « Si sunt æqualia, dit la Rubrique générale du Bréviaire, tit. X, n. 7, unum ante aliud transferatur ex ordine quo erant celebranda in propriis diebus. » — *En cas d'inégalité* entre les saints tombant le 12, le siège appartiendra à la fête supérieure en grade, qualité, dignité, ou particularité, et l'autre sera encore renvoyée au 17, comme étant le dernier empêché au calendrier.

Si les deux fêtes sont dans leur jour quasi-natal, *toutes choses égales d'ailleurs*, on transfère la fête la plus récente ; mais *en cas d'inégalité*, on laisse le siège à la fête supérieure en grade, qualité, dignité ou particularité, et l'on transfère l'autre au 17, qui est le premier jour libre au calendrier diocésain.

Quant aux fêtes qui seraient simplement permutées et fixées *à demeure* ce jour-là par le Rédacteur d'Ordo en vertu des règles ordinaires du droit, elles ne l'emporteront jamais sur les Sept Fondateurs, parce que le 12 est le jour propre et quasi-natal que Rome leur a fixé.

---

Q. — Quelle huile doit-on brûler dans la lampe du sanctuaire devant la sainte Réserve ?

R. — En général, qu'on se serve d'huile d'olive. Mais quand on ne peut s'en procurer que difficilement et à des prix assez élevés, vu les ressources très minimes dont on peut disposer, surtout à présent, Rome s'en remet à la prudence et à la sagesse des évêques pour qu'on se serve au moins, *quantum fieri possit*, d'huile végétale, comme de colza, navette, etc. (S. R. C., 9 juillet 1864, n. 3121).

Le pétrole, on le voit, n'est pas absolument exclu ni prohibé ; mais c'est à l'évêque de juger s'il y a lieu de recourir, faute de pouvoir mieux faire, à l'huile minérale.

---

Q. — En vertu d'un indult pontifical, les Frères des Ecoles chrétiennes célèbrent la fête du Patronage de la T. S. Vierge sous le rit double de 1re classe, avec octave. Dans leur Ordo, rédigé en français et surtout pour la France, la fête se trouve au 4e dimanche d'octobre, où elle est concédée, parce qu'en France le 2e dimanche de novembre est occupé par la Dédicace des églises.

*Quid* en Espagne, ou en tout autre pays où l'on

célèbre cette fête au dimanche assigné, c'est-à-dire le 2e dimanche de novembre ? Les Frères ne doivent-ils pas se conformer à l'Ordo du pays où ils sont et célébrer le Patronage le 2e dimanche de novembre qui est son jour assigné ?

R. — Les religieux qui n'ont pas d'Ordo particulier suivent le calendrier du diocèse où ils demeurent, se contentant d'y ajouter les fêtes à eux concédées, ou si elles y sont sous un rit moins élevé, de les célébrer sous le rit et avec les privilèges qui leur sont propres. (S.R.C., 22 juillet 1848, n. 2964, ad 1).

En conséquence, les Frères des Ecoles chrétiennes habitant l'Espagne célèbreront la fête du Patronage de la Sainte Vierge le 2e dimanche de novembre, pour se conformer à l'Ordo du pays où ils sont ; mais pour eux la fête sera de 1re classe avec octave, en vertu de l'indult pontifical dont jouit l'Ordre tout entier.

---

Q. — Comme il est de règle ou du moins d'usage de ne pas sonner la clochette à un autel latéral, quand on dit la messe en même temps au maître-autel, peu à peu la coutume s'établit de ne pas même avoir de clochette à cet autel latéral et de ne jamais sonner, qu'il y ait ou non messe au maître-autel. Peut-on continuer cette pratique ?

R. — Le principe énoncé est faux, et l'on a tort de ne pas avoir et de ne pas sonner la clochette à un autel latéral, sous prétexte que dans le même moment on dit une messe *privée* au maître-autel.

Pour qu'on ne dût pas sonner à l'autel latéral, il faudrait qu'il y ait alors au maître-autel l'office de chœur, des prières publiques, ou une exposition du Saint-Sacrement [1]. Hors de là, on doit sonner la clochette à toutes les messes qui se disent aux différents autels de l'église, et même dans les oratoires privés [2].

---

Q. — Voici quatre ans que j'habite ce pays ; et, en considérant les cérémonies du samedi saint, je n'ai pas encore pu me persuader que le cierge pascal soit réellement bénit.

Voici comme on procède. Avec de l'encens broyé et de la cire pétris ensemble, on forme des boules grosses comme des noix que l'on adapte au bout d'un clou ou d'une pointe, puis on fait chauffer le clou ou la pointe qu'on enfonce dans le cierge pascal. Est-ce bien cela que l'Eglise prescrit, et le cierge pascal est-il réellement bénit ?

R. — Si l'on voulait épiloguer sur les mots, on pourrait dire à la rigueur qu'il n'y a pas là de vrais grains d'encens; mais, d'autre part, on irait trop loin en disant que ce mélange d'encens et de cire ne suffit pas. La quantité importe peu; il y en a toujours assez pour symboliser les parfums et aromates qui embaumèrent le corps crucifié du Sauveur, dont les cinq clous de cire figurant les plaies rappellent le souvenir.

Ce qui serait contraire aux règles liturgiques, c'est que l'officiant, n'ayant pas encore bénit ces grains d'encens, les insère d'avance dans le cierge pascal, avant la cérémonie, au lieu de les adapter au moment voulu par la Rubrique, pendant le chant de l'*Exultet*.

Toutefois la transgression de ce cérémonial ne paraît pas devoir préjudicier à la validité de la bénédiction du cierge pascal, si le prêtre du moins n'omet pas de bénir les grains d'encens. Car l'*Exultet* ou *Præconium paschale* est, comme ce mot l'indique, une louange, un éloge, plutôt qu'une bénédiction proprement dite du cierge pascal. (Cf. *Ephem.*, 1902, p. 407 et suiv.).

---

Q. — Le Catalogue des indulgences du Rosaire, en mentionnant celles que Léon XIII accorda au prêtre, membre de la Confrérie, et aux associés laïques, disant ou suivant la messe votive du Rosaire à l'autel de la Confrérie, fait remarquer que cette messe votive *celebrari potest bis in hebdomada.* Or 1° faut-il entendre cette concession dans le sens qu'on peut célébrer la messe votive même les jours doubles ? car il y a des semaines sans semi-doubles, et des semaines qui n'en ont pas deux.

2° Si la réponse est négative, quel péché commettrait un prêtre qui non habituellement, mais quelquefois par dévotion, célébrerait, un jour double, une messe pour une autre ?

R. — Ad I. Pour avoir le sens exact de cette concession de la messe votive du Rosaire deux fois par semaine, il faut se reporter à la Constitution apostolique du pape Léon XIII (2 oct. 1898) fixant les règles, les droits et les privilèges de la Confrérie.

Or, y lisons-nous, l'Ordre des Frères-Prêcheurs conservera le privilège tant de fois confirmé de la messe votive du très saint Rosaire, et les Dominicains, et les Tertiaires de la Pénitence à qui le maître-général aura permis régulièrement de se servir du missel de l'Ordre, pourront célébrer deux fois la semaine (le mercredi et le samedi) la messe votive *Salve radix sancta*, en se conformant aux règles de la S. C. R., « *ad normam decretorum S. Rituum Congregationis.* »

Quant aux autres prêtres faisant partie de la Confrérie, ils auront le droit, en célébrant toutefois à l'autel du Rosaire, de dire la messe votive assignée au Missel Romain *pro diversitate temporum,* les mêmes jours que plus haut et avec les mêmes indulgences.

Il s'ensuit donc que, à l'exemple des Dominicains ayant le privilège de dire une messe votive spéciale le mercredi et le samedi de chaque semaine *en se conformant aux règles de la S. R. C.*, les autres prêtres associés ne peuvent dire ces mêmes jours la messe votive *de Beata* ordinaire à l'autel de la Confrérie que *si la rubrique le permet.* Pour le faire dans une fête double, il faudrait un indult. S'il en existe un, nous serions reconnaissant à celui qui le connaîtrait de vouloir bien nous en donner le texte.

Ad II. Un prêtre qui dirait quelquefois une autre messe que celle désignée par le droit un jour de fête double, sous prétexte de satisfaire sa dé-

[1] S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad x ; 11 mai 1878, n. 3448, ad ii ; 21 nov. 1893, n. 3814.
[2] S. R. C., 18 juillet 1885, n. 3638, ad iii.